

PRESUPUESTOS HERMENEUTICOS Y PERSPECTIVAS DE LA EXEGESIS CRITICA DE LA BIBLIA *

JORGE MEJIA

El tema que se me asigna en este VII Simposio Internacional de Teología no ha sido como tal formulado por mí. Esto, que podría ser tenido por una desventaja (porque cada uno de nosotros tiende a formular los argumentos de sus ponencias o de sus escritos como mejor le conviene), al fin resulta un provecho. Y ello por dos razones. Primero, porque resulta ser un estímulo para plantearse a sí mismo los problemas con una luz y con unas perspectivas que no son necesariamente las propias. Y segundo, porque, lo haya querido o no, el docto redactor del programa (que hasta ahora permanece anónimo), ha logrado expresar en pocas pero incisivas palabras un aspecto clave de la problemática que nos ocupa en este Simposio —y que me preocupa personalmente a mí, en el presente estadio de mi reflexión teológica¹—.

Conviene pues aceptar el desafío puesto por el título, a pesar de

* Se ha conservado el estilo más o menos coloquial de un texto destinado a una conferencia.

1. Este será, en efecto, el cuarto artículo que escribo sobre el tema, con diversas perspectivas y bajo diversos aspectos. Los anteriores son: 1.—*A Christian view of Bible Interpretation* en *Biblical Studies, meeting ground of Jews and Christians*, ed. by Lawrence Boadt, Helga Croner, Léon Klemm, Paulist Press, New York 1980, pp. 45-72.—2. *Un recente studio sul senso «critico» della Bibbia* (sobre *The critical meaning of the Bible* de R. E. Brown) en *L'Osservatore Romano*, 7-9 Junio 1982, pp. 3 y 5.—3. *The role of Tradition in the reading of Scripture*, en curso de publicación en el volumen que recoge las ponencias presentadas en el Coloquio Teológico judeo-cristiano, en Lucerna (enero 1984), y algún otro estudio.—Una bibliografía completa acerca del tema es imposible presentar aquí. El lector interesado encontrará numerosas referencias a autores y obras en los artículos recién enumerados. A ellos quiero ahora añadir IGNACE DE LA POTTERIE, *Esegesi storico-critica e interpretazione cristiana*, en *Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*, Paideia, Brescia, s.f., pp. 4-10.

todas las limitaciones de tiempo, lugar y persona, en las que no vale la pena insistir nuevamente.

* * *

Quisiera comenzar por decir que, en lo que sigue, los términos del tema propuesto son tomados, conforme a la antigua expresión escolástica, *in sensu composito* y no *in sensu diviso*. Con lo cual se significa que «los presupuestos hermenéuticos» referidos son precisamente aquellos que, o bien animan, al menos en una cierta medida, el uso de la exégesis crítica presente y reciente, o bien debieran y deben anunciar esa misma exégesis crítica, cuando se hace en la Iglesia Católica, como tarea de exegetas católicos en cuanto tales. Y lo mismo vale de las «perspectivas» del título, si bien aquí quizás los planteamientos y las disyuntivas, por diversas razones, podrían parecernos menos claros y menos rigurosamente perfilados.

Si es éste el sentido preciso que el «docto redactor» quería dar al enunciado de su título, es harina de otro costal. Es en todo caso lo que en esas frases lee el presente autor. Y con esto, como es a todos obvio, entramos ya en el vivo de la cuestión hermenéutica. Un texto, en efecto, aunque sea el del enunciado de una conferencia, tiene vida propia y se puede leer, y se lee, de diferentes maneras.

Esta lección, o conferencia, se articula, entonces, en dos secciones principales, como en seguida se verá.

1. EL PROBLEMA DE LA EXÉGESIS CRÍTICA

Aquí, quisiera partir de una afirmación de base, que me parece indiscutible, pero que convendrá examinar brevemente. Es ésta: hay un derecho y un deber de aplicar los métodos críticos a la lectura de la Escritura en la Iglesia.

Pesemos los términos de esta tesis. En primer lugar, el lenguaje es conscientemente jurídico. Podría haber sido diferente pero he elegido éste. ¿Por qué? Porque se trata del acceso a un libro que no es

propiedad privada de nadie², sino de la Iglesia (y de Dios, en primer término), y cuyo sentido, o sentidos (que es lo que cuenta en un libro), no es por consiguiente de nuestra exclusiva privada competencia.

Esto conviene decirlo ahora y desde ya, porque al leer ciertos comentarios o estudiar ciertos artículos podría parecer que la Escritura es una especie de soto de caza, donde cada uno sale a agarrar lo que le parezca —o lo que pueda—. Y ello inapelablemente.

Ahora bien, si esto no es posible, como espero sea nuestra convicción común y como en todo caso se verá más claro en lo que sigue, creo, no obstante, que hay un derecho y un deber, cumplidas ciertas condiciones, de entrar y operar en ese soto. Digamos mejor, en ese terreno del Señor, *in agro Scripturarum* como dicen algunos Padres de la Iglesia³.

Un derecho y un deber. La Escritura, en toda la rica complejidad de su contenido, del Génesis al Apocalipsis, y por ella misma, es también un *libro humano*. Las *epistulae Dei*, en terminología de San Agustín, fueron escritas por hombres a hombres, incluso cuando en la periodización del primer verso de la carta a los Hebreos, «habla (Dios) finalmente por el Hijo». Incluso las *verba* y las *gesta* del Hijo único del Padre hecho hombre, nos han sido transmitidas por hombres, los Evangelistas, como tradicionalmente los llamamos.

Escritos humanos requieren un análisis humano, es decir, con todas las limitaciones inherentes a este adjetivo (en sí y en el presente contexto), análisis científico.

Las razones de este último aserto no hace falta repetirlas aquí. Pero como hablé de «derecho» y de «deber», quisiera volver a estos dos términos e ilustrar así este pensamiento.

El «deber» es el de «cultivar» el *ager* del cual se hablaba más

2. Ciertos representantes de la llamada teología de la liberación han hablado de «expropiación» de la Escritura respecto de las clases dominadoras (en la Iglesia, sin duda; pero también fuera de ella) y de su «apropiación», deseable y necesaria, por parte de las masas populares, de los «pobres», y en general, de los «oprimidos». Esto en el más amplio marco de la aplicación del análisis marxista a las relaciones intra-eclesiales, y más en general inter-sociales. Cfr. por ejemplo, G. GUTIÉRREZ, *La Fuerza histórica de los pobres*, selección de trabajos, CEP, Lima 1979, pp. 36, 382. El tema es común a otros autores, como Leonardo Boff.

Huelga decir que la perspectiva aquí es no sólo distinta, sino diametralmente opuesta. Lo que en la de estos autores hubiera de saludable (cambiado por cierto el signo de su análisis) podría encontrar en lo que digo en el texto algún modo de expresión razonable.

3. La fórmula aparece ya en Ireneo.

arriba. No se nos ha dado un *ager* o unos «talentos» o unas «minas» o una «viña», para esconderlos, conservarlos celosa pero infructuosamente y así anularlos. Esto sería propio del *piger* del cual habla el libro de los Proverbios (20,4 y *passim*) y el Evangelio de Mateo (25,26).

«Cultivar» sugiere la «cultura» en los dos sentidos del término, el más usual de los cuales supone el otro y no lo suprime. Es así la vocación y la exigencia de la «cultura», y de la cultura católica, la que nos obliga a abordar este libro con todos los recursos de la lectura y de la interpretación; desde los más modestos a los más refinados. Como, por lo demás, se ha hecho siempre en la Iglesia: desde Orígenes, por ejemplo, si no antes todavía, cuando (como se podía) la Escritura se traducía del griego (porque hebreo sabían muy pocos) al latín de la Vetus Latina, de la cual hay vestigios parciales en actas de mártires nordafricanos del siglo III⁴. Traducir la Escritura es ya un esfuerzo por comprenderla. Algo que no conviene perder de vista en el presente ímpetu de traducciones de todo tipo y nivel y que explica, entre otras razones, las prohibiciones subsiguientes al Concilio de Trento⁵.

Si hay un «deber», hay correlativamente un «derecho». El cristiano, el sacerdote, la monja, gozan del «derecho» de estudiar analíticamente, es decir, críticamente, la Escritura. Ante todo, sin duda, porque tienen derecho a entenderla, a leer con inteligencia la carta que el Señor nos ha dirigido a todos. Pero aquí empiezan las dificultades y por consiguiente las distinciones.

Una primera y más obvia dificultad es el peligro de la absolutización de la metodología crítica que se acepta y se pone por obra.

La Escritura, y en realidad cualquier libro, pero *este* libro sobre todo, no es un teorema matemático ni una realidad física o química reducible a sus más íntimas componentes y así dominable. Es una obra humana, con un contenido que se pone en el plano de la *expresión*, o sea de la comunicación de vivencias individuales y colectivas a otros hombres.

Este plano es ciertamente abordable por los métodos de análisis crítico, desde los textuales hasta los estructurales, pasando por los

4. En un tiempo, como es sabido, «cultura» y «cultura bíblica» eran prácticamente sinónimos. Así en toda la enseñanza universitaria medieval.

5. Acerca de este punto me he explicado, narrando la correspondiente historia, en *Biblia y Ecumenismo, Historia de la Biblia Ecueménica* (Comentario Ecueménico a la S. Biblia, La Prensa Católica, México 1983, pp. 3-28, esp. 4-7, con las notas).

literarios. Pero no es «agotable» por ellos. Lo que un hombre quiere decir a otros hombres oralmente y por escrito no es nunca enteramente transparente a los demás, ni siquiera con la ayuda de métodos «científicos».

Un cierto tipo de «ciencia» resulta importante en este campo. Y por eso (aunque acerca de ello me parece que se reflexiona poco) el estatuto epistemológico de la labor exegética oscila peligrosamente entre «ciencia» y «arte». Tampoco la Teología «científica» de la primera cuestión de la Primera parte de la *Summa* es una «ciencia» en el sentido actual de la palabra.

Entiéndase bien. No quiero decir, de ningún modo, que con la aplicación de una correcta metodología no se pueda llegar a resultados ciertos. Los hay y hasta cierto punto los aceptamos todos. Hasta cierto punto. La cuestión es cuál es ese punto.

Cuando se comprueba el cuestionamiento, incluso radical, al que son actualmente sometidas las afirmaciones o conclusiones que hasta ahora eran consideradas intransigibles (es decir, «ciertas») por la mayor parte de los exegetas, con consecuencias hermenéuticas decisivas, se percibe notoriamente la limitación, casi diría intrínseca, del armamentario exegético contemporáneo. Baste aquí aludir *per transcendam* al debate Carmignac-Grelot, por una parte, y Dreyfus-Boismard, por la otra, para quedarnos en el área de la lengua francesa⁶.

¿Escepticismo, entonces? ¿Y el retorno a las nebulosidades de Dain Cohenel⁷ y los prolegómenos de la Encíclica *Divino afflante Spiritu*? Otra vez hemos de decir que de ningún modo. Pero sí una saludable sacudida de la excesiva confianza en el valor de los méto-

6. Citemos solamente algunas piezas del debate. FR. DREYFUS, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?*, Cerf, Paris 1984; M. E. BOISMARD, recensión del anterior, en *Revue Biblique* 91 (1984), pp. 591-601 (con un apéndice de Dreyfus). Sobre Carmignac-Grelot (y desde luego Cl. Tresmontant), aparte *La naissance des Evangiles Synoptiques*, etc., no será por cierto inútil leer las declaraciones de uno y otro recogidas por Vittorio Messori en dos números de la revista italiana *Jesus* (sept. 84, pp. 67-70 y marzo 85, pp. 88-90, donde no todo, sin embargo, puede ser considerado dicho aureo).

7. Seudónimo tras el cual se ocultaba un sacerdote italiano, autor de un comentario «espiritual» a la Escritura en varios tomos y sobre todo del opúsculo titulado *Un gravissimo pericolo per la Chiesa e per le anime. Il sistema critico-scientifico nello studio e nell'interpretazione della Sacra Scrittura, le sue deviazioni funeste e le sue aberrazioni*. Este opúsculo fue el motivo de la carta de la Pont. Comisión Bíblica a los arzobispos y obispos de Italia, que precedió de dos años (20 agosto 1941) la Encíclica *Divino afflante Spiritu* (el texto en *Ench. Bibl.* nn. 522-533). El Magisterio defendía aquí, como en la Encíclica, el «derecho» al uso de los métodos críticos.

dos críticos, un no menos saludable retorno crítico sobre esos mismos métodos, y sobre todo una más viva, elaborada, refinada, conciencia del estatuto humano y divino de la Escritura.

He dicho humano y divino. Explico cada término, en el presente contexto.

Humano, primero, porque la densidad y la complejidad del contenido semántico de una expresión humana, y más si es antigua (pero no sólo por eso), aunque es ciertamente *determinable*, no es, con todo, de ningún modo agotable, es decir, enteramente formulable por un solo método y por toda una serie de métodos. Por esto hay siempre lugar para nuevas metodologías. Por esto también no hay que excluir, *quasi a priori*, que la exégesis patristica o medieval o post Reforma haya obtenido resultados provechosos a partir de otros métodos.

La expresión humana es un mar en el cual se conforma uno con buscar su ruta, o con el sextante o con el radar, pero sin la ilusión de haberlo así dominado⁸.

Si eso es la expresión humana qué decir de la divina, que es, en este caso, indivisible de la otra, porque es la *misma* palabra que es inseparablemente de Dios y del hombre, la que nos confronta en la Escritura.

Tal orgánica simbiosis no excluye el análisis crítico, como algunos están siempre tentados de decir; pero éstos entonces faltan al «deber» cultural arriba enumerado y, por cuanto de ellos depende, niegan a los demás el «derecho» correlativo.

No lo excluye, ciertamente, pero lo relativiza, le pone límites, y le enseña que su verdadera tarea es *servir*. Servir a una inteligencia superior de la Escritura⁹, aquella precisamente que intenta percibir lo que Dios quiere decirnos de su Hijo por medio de sus profetas y los Apóstoles; por medio de sus hagiógrafos, escritores sagrados, no cualesquiera escritores.

8. Este punto ha sido desarrollado, con bastante amplitud en el tercero de los artículos citados en la nota 1.

9. De esta *superior intelligentia* ha hablado toda la tradición, al menos de Orígenes para adelante. Para citar un solo texto, relativamente reciente, recurro al prólogo del siempre admirable comentario de M. J. LAGRANGE, al Evangelio según San Juan (*Evangelie selon Saint Jean*, G. Gabalda, Paris, 1927³, p. Is.): «Le nom de Marie, cependant, ranime la confiance. C'est par Elle que nous implorons la lumière surnaturelle nécessaire à l'intelligence, quelle qu'elle soit, d'un livre si chargé de sens divins». Una referencia que no es fácil encontrar en los prólogos de muchos comentarios (la primera edición del citado data de 1924). Pero el de Lagrange prueba, por su existencia misma, que esa «intelligence» no vuelve superfluo el esfuerzo científico.

El problema serio es que humano y divino van simbióticamente juntos, no meramente yuxtapuestos y al uno no se llega normalmente sino por el otro. Digo: normalmente. Podría haber dicho: exclusivamente; porque aun cuando el Señor revela el sentido de su Palabra a quien es ignaro de métodos críticos, lo hace *a través* de la expresión humana leída u oída. Pero, al fin, el adverbio quiere subrayar la suprema libertad divina.

A lo uno no se llega sino por lo otro. Significa que el lector, y el exegeta, *debe* (otra vez el *deber*) hacer el esfuerzo de examinar críticamente el texto, el pasaje y el libro que pretende entender. Y debe procurar llegar a un cierto nivel de comprensión.

Este nivel de comprensión es válido en sí y, adecuadamente justificado, tiende a descubrir el verdadero sentido de la Escritura: aquel que el Señor intenta comunicarnos precisamente por medio de su «carta». Porque, como digo, una palabra, y por consiguiente, un sentido, es inseparable del otro.

Pero, de cualquier modo, esto de sí no basta.

Aparte de lo que acabo de decir acerca de la inagotable riqueza de la expresión humana, siempre en el primer nivel de comprensión que el exegeta debe no pretender encerrar en su limitadísimo esfuerzo, existe otro requisito esencial, que es preciso examinar ahora con atención.

Los métodos exegeticos, tal como son concretamente aplicados, no son neutros. Esta es una segunda y seria dificultad en plena correspondencia con la primera examinada más arriba; pero es más sutil e insidiosa porque es menos patente de forma inmediata.

Se puede preguntar, en efecto, cuáles son los «presupuestos hermenéuticos» de cualquier método crítico. Inútil decir que no los tiene. Todos los tienen. Y no será quizás inútil hacer aquí un esfuerzo por individualizar al menos alguno.

Noto en seguida que tales presupuestos existen incluso cuando la exégesis se hace mediante métodos que hoy, con razón o sin ella, no serían calificados de «científicos».

Cuando los Padres hacían exégesis «espiritual» o «alegórica» con los correspondientes métodos, éstos eran sustentados por unos presupuestos, a los cuales era muy claro que servían sin ninguna pretensión de independencia o contraposición, porque eran (y son) coherentes con el estatuto y el contenido mismo de la Escritura; con su «inspiración», como se dice en la tradición de la Iglesia.

Hoy, en cambio, puede parecer que la situación se ha invertido. Lo importante y lo inmediato son los métodos. Los «presupuestos», que

por no caer en el ámbito de lo «científico» se podrían considerar «heterogéneos» en relación a los métodos, cumplen en todo caso una función ancilar. Si no se oponen a los métodos, o a sus resultados, están bien. Si se oponen, no sirven. Así, por ejemplo, el «presupuesto» de la unidad de la Escritura. Si se prueba críticamente que Santiago contradice a Pablo, es el presupuesto el que cae, y no viceversa. Esto último sería, en efecto, «concordismo».

En realidad lo que sucede es que, si bien calladamente, los métodos, al menos como son normalmente usados, tienen sus presupuestos, que son a menudo diametralmente opuestos a los otros, a los «heterogéneos» o «extrínsecos».

Intentemos nombrar alguno, a riesgo de simplificaciones.

Comenzaría por el «historicismo». La Escritura no escaparía a la común suerte de todo escrito humano —de todo *pensamiento* humano—, de quedar férreamente encerrado en las coordenadas de un devenir auto-suficiente y absoluto. Se desarrolla o evoluciona, pero no muere en la realidad, o no muere substancialmente. Y por consiguiente la verdad a la que se llega, o que se expresa en el pasaje o en el libro, no lo es más que para ese pasaje o ese libro. Es decir, para ese momento de la historia. Después, o antes, puede haber otra «verdad», coherente o incoherente, según sea el caso.

La cuestión es entonces, y éste sería otro presupuesto, lograr encontrar un orden sucesivo, una especie de *numeratio secundum prius et posterius*, de las diversas «verdades», o conclusiones, a que se llega. Saber qué vino después o antes de qué cosa. Tal parece ser, en efecto, una de las preocupaciones dominantes del trabajo exegético contemporáneo.

Esto, sin embargo, que podría ser en sí legítimo, se carga de una convicción o «presupuesto» de que, al final, ni lo primero ni lo posterior tiene valor definitivo. Porque en realidad, y esto sobre todo es un tercer «presupuesto» discernible en el uso de los métodos (o en cierto uso de ellos), lo que realmente aconteció o lo que realmente es, y por consiguiente es verdadero, no se puede normalmente reconocer. Y entonces conviene ponerlo entre paréntesis.

Los métodos, en efecto, no alcanzan para más, y por tanto tampoco el convencimiento humano, aunque lo que él busca pertenezca a la estructura del mensaje mismo de la Escritura.

Nos acordamos todos, pienso, que la conclusión de la *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* de Martin Noth, era que de Moisés no se sabía nada más que el hecho de una tumba y ésta posiblemente

incierta¹⁰. Y el fondo del debate acerca del Cristo de la fe y el Jesús de la Historia es, si no me equivoco, exactamente el mismo.

Que la Escritura revelaba y comunicaba por tanto una verdadera Palabra de Dios, la misma que había creado el mundo, se intentaba por ventura recuperar por otras vías, si es que se intentaba de algún modo. Pero, entonces, diría, ya al margen de los métodos. En cambio, toda la cuestión reside en la compatibilidad de los métodos con los presupuestos que corresponden al «carácter» de la Escritura, es decir, a nuestra fe en ella.

A estos presupuestos quiero ahora volverme, para tratar de identificarlos y, si el caso lo pide, justificarlos.

2. LOS PRESUPUESTOS DE LA LECTURA CATÓLICA DE LA ESCRITURA

Convendrá comenzar esta sección de mi exposición, procurando precisar con el mayor cuidado de qué se trata exactamente en este planteamiento de la relación entre métodos críticos y presupuestos hermenéuticos.

En primer término, digo que aquí se habla de presupuestos filosóficos y teológicos. De los unos y de los otros. Quizá más de los segundos que de los primeros, por razones prácticas y sobre todo expositivas¹¹ (es decir, para mantener la presente lección dentro de límites razonables).

En segundo lugar, se trata, como acabo de decir, de la *compatibilidad* entre métodos y presupuestos.

Esto significa que en teoría es posible que ciertos métodos, o su

10. Cfr. la obra citada (W. Kohlammer, Stuttgart 1948, p. 186): «So kämen wir schliesslich auf die Mosegrabtradition als das ... ursprünglichste noch erhaltene Element der Moseüberlieferung hinaus». Y p. 190: «Damit ist freilich für die Feststellung der geschichtlichen Rolle und Bedeutung Mose nicht viel gewonnen. Es fehlt uns aber jede Möglichkeit, mehr Sicheres darüber zu erfahren». Semejante conclusión debería haber puesto en cuestión todo el *iter* analítico de Noth, como una especie de propia *reductio ad absurdum*. Pero ha sido necesario mucho tiempo para que tal cosa sucediera. Cfr. ahora la diversa metodología de H. CAZELLES, *A la recherche de Moïse* (Cerf, París 1979; versión española: Verbo Divino, Estella 1981) con la conclusión también muy diferente.

11. Pero esto de ninguna manera debe desviar la atención de los primeros, o disminuir el interés por ellos.

concreta aplicación, deban ser refinados o corregidos a la luz de una correcta comprensión (o, si se prefiere, *pre-comprensión*) de la Escritura. Si, en efecto, los métodos en cuanto tales pueden ser considerados neutros, unos podrían ser más coherentes que otros sea con la realidad teológica de la Escritura sea con los principios de una hermenéutica filosófica¹². Esta es la razón, creo, por la cual la Iglesia, incluso en la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* sobre la historicidad de los Evangelios, de 1964, manifiesta una cierta reserva respecto a los métodos críticos, o de *algunos* métodos críticos, como he intentado probar en otra ocasión¹³. En este sentido, una crítica de los métodos a partir de los presupuestos (aparte de otros posibles criterios) no es un absurdo ni deja de ser deseable.

Tercero, hay que apreciar todavía en qué medida el uso de los métodos, y de cuáles métodos, contribuye al mejor conocimiento de la Escritura como Palabra revelada de Dios, alimento de la vida de la Iglesia, norma final de su predicación y de su culto (cfr. *Dei Verbum*, n. 21). Es decir, cómo, gracias a esos métodos criticados en su esencia y en su uso, el mensaje de la *epistula Dei* se comunica de verdad a sus hijos e hijas. Porque es para esto, y no para otra cosa, para lo que sirve el estudio de la Sagrada Escritura.

Según esto los presupuestos se convierten en guía de ese estudio y, al fin, en lo que determina la medida de su verdadero provecho. Se podría decir, en verdad, que los presupuestos, en esta visión de las cosas, están tanto al principio como al fin del trabajo exegético, porque no deberían cesar de acompañarlo a lo largo de todo su específico recorrido.

Más allá entonces de la cuestión de la *compatibilidad* entre presupuestos y métodos, está la cuestión más radical de la función de servicio que éstos prestan respecto de aquéllos, de los cuales serían más bien instrumentos, y no, como con frecuencia aparece y arriba se insinuaba, señores absolutos.

12. Advierta el lector estos diferentes niveles de análisis: los métodos histórico-críticos, *en sí mismos*, en cuanto instrumentos de estudio del texto de la Biblia, su historia, su composición, su redacción, su estructura compositiva, son nada más que instrumentos. No obstante, no todos ofrecen el mismo grado de coherencia, o si se quiere, de *coherente aplicabilidad*, a la peculiar realidad de la Escritura, obra de Dios y del hombre (bajo ambos aspectos). Y todavía, su modo concreto (histórico, desde su origen) de aplicación al texto bíblico, casi necesariamente acarrea una herencia filosófica o teológica, cuando no simplemente ideológica, determinada. Este triple análisis es el que, diría, queda todavía por hacer.

13. En el artículo citado en primer lugar en la nota 1, pp. 58-59.

Dicho esto, procuremos enumerar rápidamente algunos de los presupuestos hermenéuticos de una exégesis católica.

El *primero* y más obvio, propio de las tradiciones judía y cristiana (en la medida, al menos, en que son fieles a sí mismas), es el *carácter divino* de la Escritura.

Las palabras de la Escritura son *verba Dei*. Se puede preguntar en seguida: ¿en qué sentido? Se responde: en sentido analógico.

Pero analógico no significa *metafórico* o aproximativo o, mucho menos, abusivo. Significa en cambio (según la vieja teoría de la analogía de los conceptos) que, de manera misteriosa pero real, el Dios creador y salvador, uno y trino, comunica su realidad y sus designios en la Escritura. Significa también que El toma la iniciativa de comunicarse y que esta comunicación, ella misma salvífica, determina el curso, el tiempo y el modo de la composición de la Escritura. Significa finalmente que cuanto se dice en la Escritura contiene y comunica un sentido divino, un sentido que es, entonces, imposible de error y de engaño y que, además, como todo lo divino, es formalmente inefable.

Cuando se encara a la luz de este primer presupuesto la Biblia, del Génesis al Apocalipsis, en cuanto campo de ejercicio del análisis crítico, se puede experimentar un enorme desconcierto. Esta serie de libros es una «Escritura divina». ¿Lo es por ventura más que el Mahabharata o el Corán o los libros Herméticos?

Por encima de las conclusiones, útiles e interesantes cuanto lo sean, de la historia comparada de las religiones o de la fenomenología de la religión, la Escritura no es más o menos divina que otros libros. Lo es, simplemente. Mientras esos otros libros, y algunos más que cabría enumerar, pueden (o no) contener *vestigia Dei* o *semina Verbi*. El abismo, nos damos cuenta, es inmenso. Y para franquearlo no basta ninguna de las disciplinas mencionadas ni tampoco una apologética barata, tipo *Le Génie du Christianisme*¹⁴.

Los problemas existen y son serios. La Escritura no es un catecismo ni un manual de piedad. Es la Escritura y en ella se realiza, otra vez de una manera analógica, la estructura y la dinámica de la Encarnación. Algunos Padres, como sabemos (Orígenes, por ejemplo), han seguido estas líneas de categorización teológica de la Escritura. Baste haberla mencionado aquí. Es muy fecunda y requiere, me parece, ulterior análisis.

14. Sin querer ser injusto con R. de Chateaubriand, que es sin duda un gran escritor. Pero el *Génie* no es la mejor de sus obras.

Según lo dicho, la Biblia es el *corpus intelligibile* del Verbo de Dios, y a ella se accede ante todo con veneración y con amor. La primera actitud del exegeta provisto de su armamentario crítico es la de respetar el misterio que le es concedido investigar, bien consciente de que ese misterio, presente en los textos que analiza, humanísimos como son, los supera a ellos y le supera a él, como el cielo a la tierra. Tendrá entonces buen cuidado de acercarse como se debe a lo divino *ne opprimatur a gloria* (cfr. Pr 25,27 vg.)¹⁵.

La cuestión de la inerrancia o más bien de la infalible *verdad* de la Escritura se sitúa en este plano. No es una especie de límite extrínseco, o menos aún, de «garde-fou», de camisa de fuerza, en la cual hay que entrar, quieras o no, y después no se puede salir, puesto que hay que salvarla a todo precio. Muy al contrario, es ella la que nos salva. Porque, como dice *Dei Verbum*, en lapidaria frase, «veritatem... Deus nostrae salutis causa (en ablativo) Litteris Sacris consignari voluit» (n. 11).

Luego no nos amenaza o encierra desde fuera esta infalibilidad de la Escritura, sino que debe animar desde dentro todo el discurso exegético, el cual, en última instancia, no tiene otro sentido que el de hacer accesible esta verdad a sí mismo y a los demás —a la Iglesia, para ayudar a salvarnos—. ¿Qué sentido tendría cualquier esfuerzo de interpretación, si, perdidos en los dédalos de los textos, los estratos y las tradiciones, no llegáramos a descubrir esta verdad salvífica, o peor aún, renunciáramos a descubrirla, porque, al fin, quién sabe si está o dónde está? Nos habríamos parecido a Pilato en la Pasión según San Juan (18,38), quien, teniendo la Verdad delante, formula su escéptica pregunta —«¿qué es la Verdad?»— para marcharse en seguida a otra parte.

Se advierte qué oportuno y fructífero podría ser un examen de ciertos métodos críticos y de su aplicación a la luz de esta noción de la Escritura divina y de la verdad divina que, como tal, existe para comunicar. Parecería que se ha sacrificado más bien la verdad, y esta verdad, al uso de los métodos, como si fuera, en suma, una cuestión secundaria. Si se concluye, por ejemplo, que Jesucristo no sabía que era Dios, se podría decir (y se dice a veces), que si lo era de verdad, los teólogos se arreglarán para demostrarlo. La Escritura, de sí, no daría para más a la luz de los análisis críticos.

No daría para más, a la luz de los métodos críticos. Esta afirma-

15. El texto crítico publicado en 1969 por R. Weber dice exactamente (II, p. 980): «sic qui scrutator est maiestatis opprimitur gloria» (en ablativo).

ción me parece singularmente exacta, si bien no exactamente en el sentido de los que la proponen. Es, en efecto, posible que los métodos no puedan llegar a *toda* la verdad de la Escritura. Ni siquiera, a veces, a una verdad a ellos accesible, sin ayuda de un criterio superior de iluminación del discurso exegético. ¿Cómo se hace si no, para «leer» en los datos que los diferentes análisis nos brindan, el destello de la verdad divina, la parcela de verdad coherente con tantas otras y con nuestra fe, que es la perla preciosa o el tesoro escondido *in agro scripturarum*?

Es casi fatal que nos quedemos, al prescindir de una clave hermenéutica de otro orden, ajena a la crítica, con la verdad reducida, o la contra-verdad. «Corticem rodunt, medullam non attingunt» decía San Jerónimo, y repetía la Encíclica *Providentissimus Deus*.

Este es quizás el nudo del problema que nos ocupa. Los métodos ¿son de sí capaces de alcanzar la plena verdad de la Escritura y de mantenerse en ella? Involuntariamente me acuerdo de la afirmación del Vaticano I, dirigida, como sabemos, contra el fideísmo y el irracionalismo de Bonald y otros: para que podamos conocer a Dios, con la razón natural (con los métodos críticos) «in praesenti generis humani conditione ab omnibus expedite firma certitudine et nullo admixto errore», la revelación nos ayuda, y a ella se lo debemos (DS 3005).

Aunque no es imposible llegar a Dios con la razón natural, de hecho, sin la luz de la fe en el carácter divino de la Escritura —y por consiguiente al margen de un criterio hermenéutico superior— los métodos difícilmente nos llevarán a discernir —en la maraña de tradiciones, estratos literarios, composiciones estructuralmente analizadas y demás— la identidad, incluso humanamente accesible, de Aquel que se nos revela en esas páginas. Cuánto menos, el misterio de su esencia y sus designios.

No quisiera parecer yo mismo fideísta. No se trata de que la fe supla las deficiencias de un discurso exegético racional. En absoluto. Este tiene que ser, en su propio orden, inatacable. Y, cuando lo es, la verdad (o, si se quiere, alguna verdad) se manifiesta.

Creo que se puede probar críticamente, por ejemplo, como ha hecho hace unos años Peter Stulmacher¹⁶, que Mt 20,28 // Mc 10,45

16. Cfr. *Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28)*, artículo publicado originalmente en el *Festschrift* para Klaus Westermann, en 1980, y de nuevo en *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit* (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1981), pp. 27-42.

es «ipsissima verba Jesu», y por consiguiente que él previó, encaró y aceptó su muerte como un sacrificio, como un *lytron anti pollón*. Creo que se puede probar críticamente que él sabía que era Dios desde el principio, aunque humanamente haya progresado en esa misma conciencia, pero de manera homogénea y continua.

Pero creo también que la preocupación por descubrir estas verdades y valorarlas, discernirlas como tales en un esfuerzo de análisis de la Escritura sin considerarlas secundarias y descartables, depende ya de un cierto modo de acceso a la Escritura en la fe, y no como a un mero sujeto de análisis crítico. La Escritura, se podría decir, paradójicamente, no es un objeto. Es un sujeto: y cuando a ella no se acude de este modo, como a Alguien y no como a *algo* solamente, se pierde aquello mismo que se quería encontrar, suponiendo, claro está, que se quisiera encontrarlo.

La cuestión no es, entonces, que la fe haga superfluos los métodos, sino que, por una parte, refina y (casi diría) eleva su carácter y su uso (como Maritain decía de la filosofía cristiana, en cuanto tal); y por la otra, brinda la clave de lectura, o las claves, que exceden radicalmente los métodos, pero que son indispensables para llegar al pleno, o verdadero conocimiento de lo que en la Biblia se nos dice. No obstante, siempre hay que contar con las limitaciones de personas y de tiempos y de circunstancias concretas, porque la plenitud, en cuanto tal, no es de este mundo, y cuando a ella lleguemos, la Escritura no será más necesaria. Pertenece, en efecto, al orden de los símbolos, o (en lenguaje tomista) de los *enuntiabilia*, y no de la *res*.

Esta clave, o claves, son en sí racionalmente definibles, aunque, en su entidad íntima, superracionales. De ellas se plantea, una vez más, cada una a su modo, la relación con los métodos críticos.

Quiero nombrar aquí sólo tres que me parecen muy tradicionales, y de los que la discusión posterior podrá refinar, en esta sede o en otra, el contenido y la aplicación.

La primera es la *unidad de la Escritura*. Se pregunta uno qué quedó de ella hoy, después de la atomización de los textos y los libros, en la cual parece que se complace la exégesis actual. Nada, sin embargo, más férreamente tradicional que este principio, en el cual se funda, por ejemplo, la estructura misma de nuestra liturgia, y también, a su modo, las fórmulas de las profesiones de fe.

De este principio cabe decir, una vez más, que es críticamente demostrable, no obstante las dificultades, más *quoad nos* que *quoad se*

(como alguna vez he dicho)¹⁷. Pero que, a la vez, la preocupación por él y su real vigencia dependen de una visión de fe de la Escritura, como la que he descrito. En última instancia en esa visión de fe se funda que la Escritura es *Verbum Dei intelligibile*, que es toda ella verdadera, una y coherente en sí misma. Si la Escritura fuese un *ens per accidens*, mero depósito casual de memorias, formas, reflexiones sapienciales, cartas y tradiciones escritas (tardíamente) acerca de Jesús, no sería ni lo uno ni lo otro, ni *Verbum Dei*, ni una.

Se advierte el desafío que hoy enfrenta al exegeta católico en este campo. Con esto va además unida la cuestión del canon de los libros sagrados, objeto de un decreto dogmático del Concilio de Trento, que espera todavía, me parece, un adecuado análisis y valoración teológica.

Un segundo criterio, o clave de lectura, es la tradición. A ella y a su relación con la Escritura, el Concilio Vaticano II ha dedicado el capítulo 2 de *Dei Verbum*. Cabe preguntarse si lo hemos aprovechado adecuadamente en el análisis y la caracterización del proceso exegetico.

Para decirlo en dos palabras: la Escritura no es un libro dado singularmente a cada cual, a un crítico o a un lector, como instancia última de juicio y de análisis, aunque fuera en la continuidad de autores y trabajos semejantes.

Es un libro de un pueblo para un pueblo. O si se prefiere: de Dios, por medio de su pueblo, para revelarse a él y ayudarle a que lo encuentre. El plano cambia, y con él, el modo de lectura.

La tradición no es una referencia extrínseca, a la que se mira por curiosidad o erudición cuando conviene, sino que es la savia misma de la Escritura y de su comprensión. Ponerse al margen de ella es, así, cerrarse las puertas para entenderla. Es como si se dejara de lado la transmisión del clima mismo que la vio nacer y que nos anuncia, a través de mil canales, el mensaje que Dios le ha confiado, una vez más, para nuestra salvación.

Ahora bien, quien dice tradición dice (para nosotros, al menos) Iglesia. Y quien dice Iglesia, dice Padres, dice liturgia, dice espirituales, dice místicos, dice práctica cotidiana del pueblo cristiano. Nada de esto es ajeno a la clave hermenéutica que ahora describimos. Y dice también Magisterio. Magisterio y métodos, no obstante las apariencias, no se vienen necesariamente a las manos. Al contrario, es, o al menos debiera ser, una instancia más de la compenetración del esfuerzo ra-

17. En el artículo citado en segundo lugar en la nota 1.

cional con la comunicación de una verdad que lo supera, de la cual una comunidad, en la persona de sus responsables, es testigo decisivo. Pero, a la formulación precisa de ese testimonio, coopera incluso el esfuerzo racional, y coopera a veces decisivamente¹⁸. La compenetración, como se ve, es tan íntima, que se traduce en una interacción por ambos lados necesaria, pero no igualmente determinante, porque el carisma de enseñanza y de discernimiento pertenece al Magisterio y no a los exegetas; ni a cada uno, ni a todos juntos. La Iglesia no les está confiada.

Ultimo, pero no inferior, sino al contrario supremo porque los comprende todos, es el criterio o la clave hermenéutica *personal*. La más inesperada en apariencia y, sin embargo, la más normal, porque el acceso al mensaje que nos viene del Padre, puesto por escrito en el Espíritu como testimonio directo del Hijo, es de nuevo el Hijo en el Espíritu quien nos lo abre. Y por cierto El sólo, en última resolución.

Esto debiera ser el cotidiano pan de un exegeta católico (o cristiano). Debiera ser superfluo elaborarlo en el presente contexto. Y no lo haré, entre otras cosas para no alargar desmesuradamente esta lección, que, así, se convertiría en otra.

Querría decir solamente que hay que tener cuidado de no fugarse de palabras, aun de *estas* palabras tan sublimes.

Todos los Padres y Doctores posteriores han afirmado que Cristo, Dios y Hombre, es la clave de las Escrituras. Recuerdo ahora mismo un texto de San Buenaventura en el *Breviloquium*¹⁹, que se repite ahora comúnmente a veces en contextos desconcertantes.

Se puede preguntar qué es lo que se entiende con esta afirmación. Quisiera decir, modestamente, qué es lo que yo entiendo en relación con lo que he ido diciendo hasta ahora.

Me parece que lo que abre definitivamente para nosotros el sentido de la Escritura —aquel que intentamos desvelar, balbuciendo, con la ayuda de los métodos críticos— es la referencia de toda ella

18. Como ha querido decir, muy conscientemente, *Dei Verbum*, n. 12: «Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare... ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur».

19. El texto de Buenaventura se encuentra en el prólogo de ese libro, y dice así: «Haec est notitia Jesu Christi, ex qua originaliter manat firmitas et intelligentia totius Sacrae Scripturae. Unde et impossibile est quod aliquis in ipsam ingrediat agnoscendam, nisi prius Christi fidem habeat sibi infusam. Tamquam totius Scripturae lucernam et ianuam et etiam fundamentum» (cfr. *Opera Omnia*, ed. Quarracchi, t. V, p. 201). Se lee más ampliamente en la Liturgia de las Horas, el lunes de la quinta semana durante el año. No sería difícil encontrarle paralelos.

por entero, y así en una nueva dimensión de su unidad, al misterio de Jesucristo, Dios y hombre, vivo en la Iglesia y reinante en los cielos junto al Padre, de donde envió y envía su Espíritu.

Lo que en nuestra lectura de la Escritura y la formulación que de ella hacemos es coherente con este misterio, en cuanto proclamado por la Iglesia, es la verdad de la Escritura. Lo que no, no es ²⁰.

Y esto a su vez ocurre, porque Jesucristo, en su misterio vivido y proclamado por la Iglesia, proyecta sobre la Escritura, que es de algún modo su «cuerpo», una luz que ilumina los más recónditos recesos y disipa las sombras, en la medida en que nosotros, al procurar analizar con el instrumental que nuestra razón nos brinda bajo forma de diversos métodos antiguos y modernos, nos dejamos conducir, en su proceso, por su Espíritu. Esto, como es claro, resume y da sentido a cuanto hasta ahora hemos venido exponiendo.

La unidad de la Escritura es, en efecto, El mismo, en cuanto autor y en cuanto único mensaje. La tradición en la Iglesia con El comienza y a El conduce. El Magisterio se ejerce en nombre de El y en servicio suyo, en cuanto revelado en la Escritura.

Sin El, por consiguiente, no hay inteligencia completa posible de la Escritura, cualesquiera sean los resultados parciales, incluso verdaderos, a los cuales nuestros recursos exegéticos puedan llegar, y que serán, de este modo, dones suyos y reflejos de la verdad que El es.

Leer la Escritura e interpretarla en El a partir de El, y en orden a su conocimiento y servicio, será poner en práctica el axioma, repetido todavía recientemente por *Dei Verbum* (n. 12), que desde antiguo sintetiza el único modo válido de leerla:

«Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta etiam legenda et interpretanda est», *nempe Spiritu Jesu Christi*.

20. Es el criterio desarrollado por FR. DREYFUS en el tercero de sus artículos de la *Revue Biblique* bajo el título general *L'actualisation de l'Écriture*, III. *La place de la Tradition* (*Rev. Bibl.* [1979] pp. 321-384, esp. 392, 362, 378) y en el II. *L'action de l'Esprit* (*ib.* pp. 185 ss.).

